

日常生活、身体、政治

冯珠娣 (Judith Farquhar) 汪民安

访谈者:汪民安,中国社会科学出版社,责任编辑

冯珠娣,美国北卡大学人类学系,主任

时间:2003年10月22日

地点:北京三里屯北小街“金谷仓”

赖立里(以下简称主持):您二位分别都在编辑关于“身体”的书籍。能否先请介绍一下,你们为什么认为“身体”这个题目很重要?

冯珠娣(以下简称冯):在美国这个研究方向是有历史渊源的。1987年美国的两位医学人类学家写了一篇文章,“关心的身体:身体人类学导论”(The Mindful Body: A Prolegomenon for an Anthropology of the Body),提出:医学人类学基本上是关于身体的人类学。作者之一(Margaret Lock)是我正在编的这本“身体”读本的合作者。医学人类学在美国大学课堂上是一个比较热门的论题,由于87年那篇文章影响非常大,很多人类学的老师都希望能有一个读本是关于身体的人类学的研究。我正在编的这本书题为:《超越规矩的身体:再读“体现”人类学》(Beyond the Body Proper: Re-reading the Anthropology of Embodiment),包括十部分,第一部分是经典人类学对身体的论述;还有一些历史的、哲学的、科学学、文学和大众文化等对身体的论述,我希望将来这本书可以用于大学的课堂教学。

汪民安(以下简称汪):我编的这本书的题目是:《后身体:文化、权力和生命政治学》,包括四个部分:身体与哲学;身体与生命政治学;性别与身体;消费文化与身体。我之所以编这本书,是自己的研究伴生出来的兴趣使然。对尼采以来的欧洲思想我有过一些涉猎,他们讨论身体的多样方式让我震惊。很早前我就读过柏拉图的《斐多》,里面谈到灵魂与身体的关系。柏拉图在那里拼命地贬低身体,因为他特别强调智慧、真理、知识、理念,认为身体永远是通向智慧、真理、理念和知识的障碍,因此,他认为一个哲学家或一个爱智慧的人应该抛弃身体,并且,死亡是无足惧的——死亡仅仅是身体的死亡,只有身体的欲望被压抑,或者说,只有身体死亡了,灵魂才能更加活跃起来,智慧之路也才能更加畅通。将柏拉图的这种观点和尼采的观点进行对照,就会发现,围绕着身体的观点既是丰富的,截然歧异的,也是引人入胜的。

冯:我非常喜欢从哲学意义上对“身体”进行历史追溯。可以看出,在哲学史上,身体是对应于意识、知识的障碍,身体的生命是短暂的因而也是那些普世概念要超越的时间上的障碍。“超越”这个概念本身就是相对于身体作为一个庞杂的、本地的、局限的概念来定义的。所以“超越”的概念需要作为意识和知识的障碍的身体。没有身体,超越的概念就没有意义了。

汪:对。超越性的概念的反面基本上都是些感性的东西。柏拉图实际上对整个感性的领域都是持否定态度的,除了身体之外,还包括艺术、诗歌。这些东西他认为都是不确定的,是与知识相反的,是通向意识和知识的障碍,而只有确定性的知识、理念,只有那些普世性的诉求才被他人赋予了更高的价值。柏拉图开始建立了身体与灵魂的二元对立,这一二元论后来在基督教中,尤其是在奥古斯丁那里又重新得到了改写。在基督教思想中,上帝的观念类似于柏拉图式的理念,正如身体永远是理念的一个障碍,身体也是接近上帝的一个障碍。

这样,在整个中世纪,对身体的压抑有增无减,身体被认为是滋生罪恶的源泉。

冯:从中我们也可以想到,在中国是缺少“柏拉图”式的哲学传统背景的。中国面临的问题是,西方哲学背景下的问题放到中国环境下是一个什么样的问题?

主持:我们也许可以从这个问题开始讨论今天的主题:为什么要研究身体?对这样的问题的回答通常是从哲学史开始的,今天我们是否也从哲学开始谈起。

汪:如果说,中世纪将身体看做是罪恶的渊藪的话,那么,17、18世纪以来的欧洲思想并没有在道德方面来严厉谴责身体,但是,身体仍旧被看成是知识的对立面。对世界的认知、对大自然的认知成为当时哲学的核心任务。无论是笛卡尔的理性主义还是培根的经验主义,都将知识的获取视作是新时代的使命,只不过二者信奉的途径和方式不一样而已。笛卡尔对现代欧洲哲学的塑造十分重要,他将“我”定义为“我思”(cogito),在这个“我思”里,就不存在身体的成分,在人和世界这一核心性的认知关系中,身体基本上找不到什么位置了。笛卡尔不太相信身体对外界的感知,而是相信存在着一个普遍理性,认知交给了这个普遍理性,这个理性存在于人的意识中,和身体无关。人们将笛卡尔这种哲学传统称作是意识哲学或者是主体哲学,在这种传统中,身体不再像中世纪那样被看作是罪恶的象征,但仍然不是哲学的重心。现代欧洲的意识哲学传统还是把人分为两部分,即精神性的意识和身体这两个部分,与意识相关的这种认识论一直贯穿现代哲学,并构成了现代哲学的核心内容。身体在这个认识论传统中无关紧要。

冯:对,我同意你的观点。笛卡尔式的二元对立已经在欧美的哲学和语言中深深扎根了。但是也有一些人认为,现象学避免了这样的二元对立。您是否认为在身体这一问题上,现象学对现代的欧陆哲学产生了很大影响,从而使身体重新获得了人们的重视?

汪:现象学当然是对意识哲学的一个批判。胡塞尔(Edmund Husserl)、海德格尔(Martin Heidegger)和梅洛-庞蒂(Merleau-Ponty)都对笛卡尔的二元对立展开了批判。就身体而言,马赛尔·莫斯(Marcel Mauss)、梅洛-庞蒂以及布迪厄(Pierre Bourdieu)这一与现象学相关的传统,将身体和意识的关系重新作了反笛卡尔式的思考。他们努力消除身体和意识的对立关系,这个传统十分重要。但从我个人的角度讲,我认为尼采是最重要的,尼采(Friedrich Nietzsche)对黑格尔主义的批判是最重要的出发点,我对身体的关注,以及我对身体的理解,主要还是来自尼采,以及深受其影响的福柯(Michel Foucault)和德勒兹(Gilles Deleuze)。

冯:古典哲学有一个缺陷,就是始终把着眼点放在个体身上。现在的现象学研究似乎也还没有超越对个体的重视。所以我想你是对的,只有欧陆哲学的尼采传统才开始克服这个问题。我下面试着从哲学的溯源,从人类学、社会学及社会科学的角度谈一下。

19世纪以来,社会科学从不同于柏拉图的角度对身体有大量的论述。社会科学最早的奠基者有马克思、韦伯和涂尔干。社会科学最早还是从医学的角度看身体,从医学意识来看身体,如福柯在很多著作中探讨了(生物)医学如何发展成为认识身体的霸权话语。仔细读马克思、韦伯和涂尔干的著作,我们发现其实他们有很多观点对身体的研究提出了新的认识,是不同于医学认识上的身体的,例如马克思早期的著作中很强调积极的主动的身体,集体性的、生产性的身体。

在人类学中,长期以来的大量的跨文化比较研究中,有许多详细的关于人类学的身体的有趣描述。如我编的有关身体的读本中,采用了一篇埃文斯-普里查德(Evans-Pritchard)对“努尔人”生活的时间的描述,努尔人怎样感受、怎样经历时间,即人们的身体的和生活的经历。他们的时间可以随着自身经历的不同而不同,时间不是恒定不变不受个人意识支配的,这与欧洲人的时间概念差别很大。所以,至少人类学家已经表明身体的生活在世界上不同的地方是不同的。埃文斯-普里查德(Evans-Pritchard)对“努尔人”的描述是在30年代,但直到80年代(1987年)那篇文章,人类学家才开始思考什么是身体,我们应该怎样来研究身体。于是从那时起,人类学家开始感到,对于身体我们需要更多的理论、需要更多的哲学。

主持:如果需要更多非正统的哲学以及更多的理论,那么我们下面的讨论是否可以从身体的定义开始?怎么样来定义“身体”?

冯:可能身体是没有定义的。

汪:对,这是肯定的。我理解的身体同阿尔托(Antonin Artaud)有关,他有一个著名的说法:“身体是有机体的敌人”,应该存在着一个“无器官的身体”(the body without organ),德勒兹后来让这个说法变得更有名了。这个无器官的身体,在某种意义上是一种无中心的身体,就是说,身体内部并没有一个核心性的东西主宰着一切。身体并不是被生殖器官所控制,一旦没有这样一个器官,那么身体的每一个部分都可能是自主的,独立的。这样的身体不是一个有机体,在很大一部分程度上,这样的身体也是一个各部分没有紧密关系的碎片。既然这样的身体是碎片,它当然就可以反复改变、重组,可以被反复地锻铸。阿尔托有很多著名的论述:“我是我爸爸”,“我是我妈妈”,“我是我弟弟”……他的意思是,身体在很大程度上突破了自我的界限,“自我”和身体并没有一个对应的关系,身体并不一定属于我。阿尔托的身体和主体是断裂的,同时也是没有边界的。这很像后来克里斯蒂娃(Julia Kristeva)讲的文本理论,互文性理论。克里斯蒂娃认为文本之链像河流一样,文本总不是独立的,它和别的文本永远不会截然分开,身体和身体的关系就类似文本和文本的关系。身体是众多身体中的一个环节,同其他身体永远不是脱节的,而且没有一个界线。

冯:显而易见,从阿尔托的说法来看,身体不能说是一个客观的存在,身体永远不是确定的,不是固定的。很明显,这与笛卡尔的主客观的对立是不同的,这里的身体不是客观的。阿尔托的身体是历史性的、过程性的、经验性的身体。我认为对身体的定义还是非常重要,但不是因为我们可能找到一个单一的定义,而是因为我们找不到一个单一的定义,在整个世界文化中有那么多的各种各样对身体的定义。如埃文斯-普利查德的努尔人对“时间性身体”独特的定义,还有中医对身体也有着不同的定义。

当我开始研究中医的理论时,我得出一个结论,即中国是没有“身体”的。我的意思是中国没有笛卡尔式的身体,在中国不可以像笛卡尔那样把身体看作与精神完全分开的那种纯粹的身体。这样的想法来源于对中医的研究和理解,身体是动态的结果,是气化的结果。中医所关心的不是这个最后结果(即“身体”)的构造,而是(气化)过程的质量。而且“气”不只是身体内部的气,还包含了外界的各种气,是各种气综合作用的结果。对中医来说气也有特定性,某一种气会产生特定的身体,但身体和世界(中医讲“万事万物”)的基础是气,而且气是物质性的。

再者,在回答“如何定义身体”的同时,我们还要回答为什么要做这项工作?原因就是身体作为研究课题需要唯物的方法。美国的人文学传统上是较为唯心的,来自这样一个背景,我感到开拓唯物的方法是很重要的。我知道您对德勒兹很感兴趣,他对身体有很多独特的见解,你能不能谈一些想法?

汪:德勒兹对身体的理论是重读尼采后形成的,我相信,德勒兹所谓的身体是尼采与德勒兹的一个特有综合。他对身体的看法可能非常像中医的理论。他对身体有一个简单的定义,“身体是力和力之间的关系”。只要有两种不同的力发生关系,就形成身体,不论是社会的、政治的、化学的身体,还是生物的身体。身体就是力的差异关系本身,这一点非常重要。这就表明,力不在身体之内,身体不是力的场所,不是力的表现媒介,不是力的容纳和承受器皿,身体就是力本身。从这一点看,德勒兹也是反再现论的,反笛卡尔主义的,同时也是反固化形态的,因为力总是处在生成(becoming)过程中,总是处在一种流(flow)的过程中。

我想德勒兹的身体观念可能跟中医的身体观念十分相近。如果中医观念中的身体是气化的结果,而且不是一个稳定性的固化的结构性的存在的话,我相信这就是德勒兹要说的身体。因为德勒兹的身体也是一个力的过程,是一个没有固定结局的生产过程,身体是不同性质的力的关系的结果,但这个结果并不是静止的形态,而是处在流变过程之中。我也愿意将尼采和德勒兹的力理解成中医所谓的“气”:二者都是物质的,都有唯物主义色彩,但都是无形的,都被一种能量所驱使。如果说,中医的气会产生身体,那么德勒兹的力也会产生身体。身体既是被力所产生,同时它也就是力本身。

冯:对。而且,尽管这样的关于身体的定义具有很大的抽象性,但对中国的现代历史也很重要,是很有意义的。比如集体性的身体,对“集体”、集体的经历、记忆如何理解?

主持:谈到这里,我们不由会想到文化、社会的集体性。而且汪民安也提到,德勒兹的“身体”是政治的、社会的身体。那么我们是否可以问这样一个问题:身体是文化和意识的基础吗?

汪:德勒兹的身体(body)概念当然还不仅仅是指我们通常所理解的身体,它实际上还指的是某一种力场中的独特关系,比如说政治身体或者社会身体。这个政治身体或社会身体同样是被某种不同类型的力所驱动。显然,这样的身体也可以是复数的,集体性的。我很难说清楚这个“身体”的意义,但却固执地相信,这个集体性的身体同布迪厄的场域(field)概念有些相似。当然,“场域”可能更具体,更具有现实的阐释性,并不诉之于那种抽象的力,同时,场域并没有摆脱再现论的色彩,因为场域是对一种竞技关系的逻辑再现,但“身体”并不是再现,而仅仅是竞技本身。Body完全相信和凭靠力的互动关系和差异关系。集体性的身体,如果将之用来解释历史的话,那就势必会将各种类型的社会组织抽象为一种力,这些力本身永远处在竞技和争斗的漩涡之中。这一点,我想就开始接近福柯的观点了。

至于身体和文化、意识的关系,尼采可能更为直截了当。尼采有一句名言:“以身体为准绳”,就是万事万物要凭借身体来衡量,身体是一切事实的评价基础,这也是尼采的透视主义的一个核心。“透视主义”在很大程度上认为,解释学应该是从身体出发的,而非从意识出发,解释如果是从意识出发,就陷入了普遍理性的陷阱,而如果从身体出发,就必定是局部性的、有视角的,反普遍性的。通过这样的身体的透视,尼采就把身体和世界——身体所观察到的世界结合起来,就把身体和历史、和社会、和政治经济结合起来。历史不再呈现在人的意识之中,而是和身体打交道,这样,身体一下子就占据了历史进程中的核心位置。

冯:把身体当成出发点可以作为一种观点,但如把身体作为纯物体性的东西进行研究就会出现许多问题。如当下的中医科学化,就出现了很多问题。为了证明中医是科学的,需要不断寻找它的物质基础,而我们知道中医理论中身体是气化的结果,是灵活的、流动的,不是固定不变的、纯物体性的。这个矛盾在中医科学化中表现得特别突出,尽管中医自己的话语可以对气化的身体有很清楚的表述,但是强大的现代科学的影响,以及毛泽东以来的中医发展,一直是在致力于寻找中医的物质基础。这就产生了很多很难解决的问题。

主持:所以身体并不是想当然的一个简简单单的生物体,而是内外各种力作用的结果。换句话说,身体不是问题的起因,而是各种问题交织的结果。那么,是不是我们可以通过身体看社会?或者说,能否作“身体”的社会学研究?

汪:尼采和德勒兹的“以身体作为出发点”的理论,被海德格尔批判过。海德格尔认为尼采还是陷入了形而上学的陷阱中,因为他设置了一个本体论式的基石:身体或者权力意志。但是身体,或者说,尼采的权力意志(will to power)不是形而上学意义上的一个本体,因为,身体是流变性的。“身体当成出发点”是一回事,但同时身体是否可以作为客观研究的对象又是另外一回事。我想正是因为身体的流变性,将身体作为出发点和身体不能被科学化地对待恰好是一致的。身体确实可作为一个社会、历史进程的出发点,我们可以从身体的角度考察社会历史的发展,也可从社会历史的角度考察身体,身体和社会互相作为核心性的东西来对待。身体作为出发点,但身体本身同样也恰恰不是科学研究的对象,因为身体是可变的,是在动态之中,是不能被客观的科学眼光所捕捉的。也正是因为这种可变性,社会历史才能不断地改变身体,不断地在身体上刻上某种印痕,不断地让身体发生某种变化。从这个角度来看,身体不可以以完全静止的呆滞的眼光来看待。正因为身体具有可塑性,社会和历史才可以反复地作用于身体之上。如身体像磐石一样稳定不变,那么社会历史不可能同身体发生关系。所以身体一方面可以作为社会理论的核心性的基石,但另一方面又不可以客观的知识和真理的对象来对待。

冯:确实是这样。从社会科学来说,传统上曾经从一个角度以身体作为出发点,但没有真正深入到对身体的理解和身体的探求中去。譬如所谓“身体的自然的需要”,我们并不了解身体真正的需要是什

么,而是把我们自认为的“需要”强加给身体。也许我们可以再深入谈一下身体是由历史中的各种社会过程组成的,从这一点我们可谈一下有没有身体社会学?

汪:当然肯定是存在这样的一个身体社会学。因为社会历史在不断地改造身体,按照福柯的说法是,历史在不断地摧毁身体,历史存在于身体的表面。福柯也很具体地研究了惩罚身体或规训身体的这个历史进程。在福柯那本《规训与惩罚》(Disipline and Punishment)的开头描写了对弑君者实施的酷刑:五马分尸的方式将他给杀掉了,这是历史的权力对待身体的一种方式。开始是暴力对身体的惩罚,最后变成了监狱对身体的干预和改造,监狱的功能实际是纠正身体、使人的身体合乎规范。当然还存在各种规训权力,这些权力实际是让身体成为一个有用品,成为驯服的对象,让身体成为驯服而有用的东西,把身体当成生产工具来对待和生产,权力在反复地改造、制造和生产出他们所需要的身体。身体完全成为权力的产品,所以说历史是有策略有意图地制造出身体。而身体恰恰反射了这种历史的痕迹。福柯的这种研究,我想无论如何都可以算是一种身体社会学研究了。

冯:我完全理解,身体社会学最根本的是“身体史”,而且从身体社会学来说,福柯的研究还表明了不只是社会学,还有经济学、社会阶级、各种体制,甚至空间的安排和组织都是生产身体的技术。

主持:这是否同时涉及到了“身体的也是政治的”这样一个问题?

汪:整个社会利用各种丰富的权力技术,并且带有各种战略性意图来改造身体和生产出不同的身体,这肯定是多种多样的,绝不仅仅只有一种模式。

冯:甚至可以从对身体的空间的安排,从体制的角度看政府的控制、政府的组织,非典(SARS)是一个很好的例子。如汪民安的那篇关于非典(SARS)的文章《SARS 危机与身体政治》(《东方》2003 年第 8 期)很详细地讨论了政府的控制和政府的组织。

汪:权力如何一层层地把个人的身体局限于空间当中,把个体的身体同别的身體尽可能地隔离,这实际是空间对具体身体管制的一个实例。

冯:从我的研究看也是这样,住在胡同、平房、四合院这样狭小空间里的人们,他们的居住情况往往是被忽视的。因为对于整个城市来说,人们考虑更多的是城市的规划,即现代城市该怎样变化;而在平房这样的狭小的空间里生活的人们,他们的经验和体验则很少被提及,具体的身体生活很少被注意。

汪:我曾写过一篇文章,讨论现代的家庭空间、现代家庭空间的生产模式,家庭中的空间对孩子,对父母都有什么影响?家政怎样借助于空间而展开?比如:孩子的卧室与父母卧室之间的位置摆放关系会怎样影响他们的身体。通常孩子的卧室是没有钥匙的,而父母一定有孩子卧室的钥匙,但孩子决不会有父母卧室的钥匙。这样,孩子的身体总是处在父母的监视之下,但父母却能摆脱孩子的目光。此外,四合院中生活的人,塔楼中生活的人,住在别墅里的人,他们的身体姿态、身体的形象,包括惯常的声音大小都是有差异的。显然,日常的空间本身对个人的身体直接有一种塑造力,有一种生产性。

冯:所以这些住在平房里人的日常活动是非常重要的,值得研究。我个人很关心那些住在这么小的空间里的众多的人们。随着北京城市拥挤的情况不断加重,人们被迫接受越来越差的基本生活条件。住在平房,连最根本的条件如空间、空气和用水都很困难。对现代北京人的身体生活来说,这些情况是很核心的,其中有很多问题值得研究。但同时这些人的感受又往往是被忽视的。这样的空间安排有一个很基础的逻辑,就是人的定义,人是什么样的东西,可以吃什么样的苦。

汪:所以,你看看,现在我们所谓的空间本身已经变成我们生活的最大动力来源,拼命工作的目的无非是使我的空间居所能够更大一些。普通人的生活目标就是空间目标。这一点,很符合身体的本性:身体的本性就是(按照尼采的说法)身体之力的反复繁殖,而空间的扩充和身体之力的繁殖是相辅相成的。从这个角度来说,德勒兹的游牧思想可能是身体和空间二位一体的游牧。既然力的本性都是要扩张自己的空间,作为力的身体也要不断地扩张自己的空间。多数中国人生活的动力是要买一所更大的房子,空间在很大程度上来说已经不是居住机器而是生活的目标。这可能与身体的本能有关,身体不断地扩张自己的空间。您说的人到底能吃什么样的苦,我对此的理解是:身体之力到底有多大的弹性限度?

冯:说到这个,我过去在农村作过一些研究,村民对他们自身身体角度的优越性是很清楚的。他们认为他们有更大的空间居住,有清新的空气,有更新鲜的蔬菜水果。城市的生活没有这些,村民有他们自己的道理说“我们过得挺好”。

主持:这个观察的确非常有意思,这些村民从身体的角度对什么是“好的生活”做出了自己的阐释,而不是跟从城市生活的意识形态人云亦云。这个阐释从一定程度上反对了那种霸权的、整齐划一、普适众人的标准话语。能否再谈一下权力与身体的关系?

汪:从历史角度来说,福柯谈到的主要是18、19世纪权力和身体的关系,那时是生产性的资本主义对身体的组织和要求。现在发生了一些变化,现在的资本主义变成了消费性的资本主义,它对身体的态度也发生了变化,绝对不同于18、19世纪,甚至也不同于20世纪的上半期。比如说现在变成消费资本主义的话,身体就成为消费的对象,原来的权力或社会历史不断地要求身体去生产、将身体作为一个器具去生产,但现在的要求不同,现在却是不断地让身体成为消费的对象。这个时候,权力组织身体和改变身体的方式就发生了变化了,他就要制造出身体的需要,有的时候甚至是虚假的需要,为的是要让身体成为一个消费品。我认为讨论消费主义和身体的关系非常重要,那么多的补药,还有洗头的、化妆品、健身器材等等,都是从将身体作为消费主义经济生活中的焦点出发。我没有具体的统计,但我知道中国围绕身体的产业占有相当一大部分,而且电视中与身体有关的广告也是最多的。

冯:还有一点时间,我想汪民安可以再谈一点生命政治,身体是权力的怎样的对象?

汪:生命政治是福柯的一个概念,同生命权力(bio-power)密切相关。福柯用生命权力这个概念来描述权力形式的历史转型。比如,他发现,早期君主制的权力是惩罚身体、否定身体和屠杀身体的。但从17世纪开始,权力的否定方向发生了逆转,原先是镇压身体的权力,现在是来投资身体、强化身体、赋予身体以能量。此刻,各种各样的政治技术和权力技术包围着身体,管理身体,制服身体,同时,控制人口的调节权力也出现了。实际上,福柯强调的是两个方面:一方面是对身体的训练,另一方面是对整个人口的调节。福柯称前者为身体的解剖政治学,后者为人口的生命政治学。针对身体的训练权力和针对人口的调节权力,就构成了管理生命生命权力的两个极点。生命权力的靶心是生命,它是对生命负责而不是对生命进行死亡的威胁。由于性处在生命和身体的交界处,处在个人身体和集体人口的交界处,这样,福柯的性史研究的意义就十分清晰了:权力对性的控制、刺激、规范实际上是权力对生命管理的强烈表现。性、身体、人口和生命就这样成为政治和权力所包围的对象。福柯将权力管理生命的历史时期称为“现代生命阶段”,也称为“性的时期”,以此对立于屠杀权力所主宰的“血的时期”。由于生命的调节权力与整个人口的健康、安全联系起来,因此,它关注出生率、死亡率、寿命等问题,关注的是生命的质量问题。

冯:您令我想到中国对“素质”的关注,如教育上我们说素质教育,还有基层的一些所谓的提高素质的运动,如“文明运动”等,从这个角度,您认为素质与生命政治学有什么关系?

汪:我认为这是生命政治学的实践形式。我相信,中国目前的社会现实是,福柯所谓的生命权力在各种体制结构中不断地发挥和实践。这在SARS时期表现得非常明显,甚至是生命权力的一个极致表现。权力的实践形式是在不断地救助生命,而不是放逐生命。不是将病人抛弃,以获得其余人的安全,而是对病人进行救治,权力在生命的层面上运作。而救助生命、增进健康恰恰是生命政治学的核心目标之一。SARS期间的政治权力的反应的的确是符合福柯所说的那种生命政治学的反应。就您所说的素质而言,如果它指的是身体素质的话,我相信这是生命政治学的实践:如小学里要求学生喝牛奶、做体操等,都是在国家的层面上,国家权力强制性地要求的。还有,生命政治学最典型的目标是人口控制,而中国的调节生育政策是最典型的生命政治学实践,我们的人口以什么样的发展规模、什么样的发展速度,才符合高素质的人口要求,才符合国家的最大利益,符合人口的健康目标,我想,这都是生命政治学的内在要求在起作用。

但如果您所说的素质是文明或者文化素质的话,恐怕不完全是生命政治学致力的目标,生命政治学

主要还是在身体和生命的层面上发挥作用。福柯对意识、对教化、对内心实践的兴趣好像不如对身体的兴趣强烈，当然，他在《性史》的后两卷中开始讨论伦理实践了，不过那时候，他似乎对生命政治学的兴趣也冷淡了很多。

所以，我觉得中国和美国一样，生命政治学在发生作用。但是，在美国，生命权力、生命政治学太敏感了，敏感到什么程度呢？福柯在《性史》第一卷最后一章有几百字提到生命权力在纳粹德国的疯狂实践，在那里，生命权力的目的当然也是健康，但为了促进种族的健康、人体的健康，纳粹可以把看上去低等的种族即犹太人杀掉，因为犹太人威胁到了他们种族的纯正和健康，这样，生命权力本来是救助的权力，在这里却演变为杀戮的权力：为了我的健康我就可以把你杀掉，因为你威胁到我的种族的安全。在此，我很容易想到美国所谓的反恐战争以及对伊拉克的战争，我想这就是生命权力的过于敏感的实践：美国就是认为伊拉克这个他者民族威胁到我这个种族的安全，我的国土的安全，所以为了我的种族、我的国土更安全，我可以而且必须把这个种族降服，必须改造这个种族。这就是生命权力最敏感，而且敏感到极点的不正常的表现。

冯：对，从素质我们可以谈到大的政治影响，其中包括美国在世界事务中，如对伊拉克战争中，把生命权力的运用发展到极致的现象。这样的问题我觉得中国的中医还是有关系（也可以有贡献）。我们都知道所有的种族性的身体都对社会有危险，你已经提到20世纪在种族的名义下各种形式的暴力。美国也有很多人反对种族主义，但反对的人还是认为世界上只有一种身体，实际仍然没有走出笛卡尔式的身体的本质论。比较难做到的是，在避免运用种族分类的概念思考问题的同时，认识到这个世界上身体的多样性。如果认为各个身体都毫无差别，那就开启了用单一话语解释生命（即生物医学的）的霸权之门。中医的概念里有更有效的方式来反对种族主义，因为中医里有各种各样的身体。具体来说，无论哪种文化环境都有各种身体。种族主义的身体是不存在的。人类学和哲学具有更能动也更有效的手段反对不平等。这些关于身体的问题不是生物的，而是社会的政治的问题。

汪：我完全同意您的观点。您刚才以中医为例，用不同类型的差异性的身体来反对那种截然对立的身体，反对那种等级性的身体，所有的身体应该存在于对差异的认同当中，从这点上看，各种各样的差异性身体观应该取代那种等级性的身体观，如果身体类型在德里达的“延异”概念上来理解，而不是在形而上学的意义上来理解的话，我想种族的问题（它应该和身体问题密切相关）、种族歧视问题，应该能找到一个恰当的出路。

主持：赖立里，美国北卡大学人类学系博士研究生

责任编辑：潘杰